ESDRAS, NEHEMIAS Y LOS ORIGENES DEL JUDAISMO

La reciente publicación del primer volumen de la *Cambridge History of Judaism* [1] permite llevar a cabo una valoración de conjunto sobre los estudios actuales acerca del judaísmo durante el período persa, un momento de particular importancia para captar el nacimiento de lo que será la religión judía con sus características propias, las cuales en parte se prolongarán hasta los tiempos de Jesús y hasta nuestros días. Ello ofrece ocasión para intentar una revisión de las hipótesis y teorías acerca de los orígenes del judaísmo, subrayando diversos aspectos que no dejan de tener hoy su actualidad. El propósito de este trabajo es presentar brevemente la situación de los estudios en este campo y sugerir un camino, si no nuevo, sí menos usual, para enfocar la cuestión. Máxime si se tiene en cuenta, que sobre estos temas y sobre los libros bíblicos de esta época no abunda la bibliografía española. Tras una sucinta exposición de la investigación actual, intentaré trazar el panorama de las cuestiones discutidas en torno a los libros de Esd-Neh, que condicionan en parte cualquier solución, para abordar después el tema dentro del marco más amplio de la dialéctica «identidad-universalismo», terminando con algunas reflexiones de actualidad.

I.—SOBRE LOS ORIGENES DEL JUDAISMO Y SU CONEXION CON ESDRAS

El término «judíos» es sin duda antiguo y aparece propiamente en los escritos bíblicos y extrabíblicos de la la época persa: *yehudim* en hebreo; *yehudin* en arameo. Su significado es sin embargo muy variado, como se deduce por el contexto. Puede ser meramente te-

1 W. D. Davies - L. Finkelstein (ed.), *The Cambridge History of Judaism. I. Introduction. The Persian Period* (Cambridge 1984). Aunque agunos trabajos ya estaban elaborados hace diez años, la bibliografía, muy completa, ha sido puesta al día, así como determinados datos de algunos capítulos. Cito siempre: CHJ.

Universidad Pontificia de Salamanca

rritoral, es decir, significar los residentes en Judea (cf. Esd 6, 1), o tener un significado étnico, a saber, los descendientes de judíos [2]. En otros casos se identifica con los retornados de Babilonia, excluyendo a los que permanecieron en Palestina (así p. ej., Esd 4, 12; 5, 4-5), mientras que algún texto (como Neh 5, 1.17) parece identificar a «los judíos» con la clase privilegiada de Jerusalén. Probablemente, como señala Morton Smith, si tuviéramos más documentos a mano, encontraríamos más significados [3]. En todo caso, la primera descripción completa de lo que se significa con el adjetivo sustantivado «los judíos» parece ser la de Flavio Josefo en el siglo I d.C:

«Este nombre (Ἰουδαῖοι), con el que han sido denominados desde los tiempos de la repatriación de Babilonia, se deriva de la tribu de Judá. Como esta tribu fue la primera que volvió a estos lugares, ambos, el pueblo y el país, recibieron el nombre de ella» [4].

Es posible que de esta descripción de Flavio Josefo fuese de donde Wilhem Martin L. de Wette dedujese, ya hace 150 años, la separación de lo que él llamó el «hebraismo» («Hebraismus») de los tiempos preexílicos y el «judaísmo» («Judentum») posterior al exilio [5]. En todo caso, esta distinción toma carta de naturaleza con la obra de J. Wellhausen, quien claramente distingue a los israelitas de los judíos. «Israel» es la nación y la religión cultual existente durante la época de las tribus que constituían el pueblo y de la monarquía israelí o judea hasta la caída de Jerusalén. «Judentum» designa en el mismo autor a aquella religión, más legal que cúltica, surgida tras el destierro de Babilonia y enraizada en una comunidad, cuyas características propias eran la unidad étnica, territorial y política; lo primordial y específico de esta religión, y de la comunidad que la practicaba, sería la aceptación de la Ley (Torah) y las relaciones personales (no territoriales) [6]. Bien es verdad, que Wellhausen carac-

2 *Yehudim* se denomina a los descendientes de la guarnición judía, a las órdenes de los persas, de Elefantina en el Alto Egipto, cf. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Oxford 1923) 30; la fecha de este texto es el 408 aC., pero la estancia de los judíos en Elefantina era por lo menos de un siglo anterior.

3 Cf. M. Smith, 'Jewish religious life in the Persian period', CHJ 219.

4 *Ant.Jud.* XI, 173. El término «judaísmo» se encuentra entre los judíos de lengua griega ya en los siglos II-I aC; cf. p.e. 2 Mac 2, 21; 8, 1; 14, 38. En el s. I dC es ya habitual, cf. p.e. Gal 1, 13-14. Sin embargo, el equivalente hebreo, *yahadut*, no parece haber sido usado antes del medievo, cf. *Encyclopaedia Judaica* X (Jerusalén 1971) 383.

5 W. M. L. de Wette, *Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments oder kritische Darstellung des Religionslehre des Hebraismus, des Judentums und des Urchristentums* (Berlin 1831).

6 J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 6ª ed. (Berlin 1905) 404-6;

Universidad Pontificia de Salamanca

terizaba al judaísmo postexílico más bien peyorativamente, acentuando sobre todo el predominio del legalismo frente al impulso profético anterior, lo cual no es sin más aceptable [7]. Pero en cualquier caso es clara una separación real entre el Israel de la monarquía anterior al destierro de Babilonia y el judaísmo posterior [8], pues responde a un hecho histórico objetivo. Incluso filológicamente el período postexílico es, como hemos visto, el momento en que el término hebreo *yehudim* comienza a aparecer sustituyendo al clásico *bené yehuda*. Nada tiene por tanto de extraño, que la opinión de Wellhausen, ciertamente con variantes, hiciese fortuna. Sir A. Cowley veía en los acontecimientos de la época de Esdras y Nehemías el núcleo original del judaísmo que llega hasta nuestros días [9]. La misma opinión se encuentra entre los historiadores de Israel; así J. Bright habla de la transición en esta época de nación a comunidad de la ley, mientras que S. Herrmann, sin acentuar tanto el tema de la ley, considera la importancia de Esdras y Nehemías en la organización de lo que de ahora en adelante se denomina «comunidad» [10]. De modo parecido se expresa G. Fohrer desde el punto de vista de la historia de la religión, al afirmar que Esdras es el creador del primitivo judaísmo, el que abre el camino hacia una nueva religión [11]. Entre los comentaristas modernos, así se expresan, entre otros, Myers, Michaeli, Gelin, Fernández... Oigamos por todos el lenguaje castizo del P. Andrés Fernández en su comentario:

Idem, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 8ª ed. (Berlin 1958) 165-68; cf. también el clásico E. Meyer, *Die Entstehung des Judentums* (Halle 1896; reimpr. Hildesheim 1965). Para una contraposición entre ambos, cf. E. Meyer, *Julius Wellhausen und meine Schrift Die Entstehung des Judentums: Eine Erwiderung* (Halle 1897).

7 Cf. p.e. la defensa que contra esta visión del judaísmo hace E. J. Bickerman, 'The Historical Foundation of Postbiblical Judasm' en L. Finkelstein (ed.), *The Jews. Their History*, 4ª ed. (Nueva York 1977; original de 1944) 77-84.

8 Quizá fuese más conveniente desde el punto de vista histórico separar el judaísmo antiguo (del retorno de Babilonia hasta los Macabeos), el judaísmo intertestamentario (hasta la escuela de Yamnia o Yabneh, aproximadamente hasta el 135 dC) y el judaísmo posterior de cuño predominantemente fariseo.

9 Cf. A. Cowley, *Aramaic Papyri* XXVIII.

10 *La Historia de Israel*, 7ª ed. (Bilbao 1983, trad. revisada de la 3ª ed.) 464-66: con Esdras «se había realizado la transición de Israel de nación a comunidad de la ley... la señal distintiva del judío no sería una nacionalidad política, ni primordialmente un fondo étnico, ni siquiera una participación regular en el culto del Templo (imposible para los judíos de la diáspora), sino una adhesión a la Ley de Moisés», p. 466. S. Herrmann señala también la importancia de esta fecha, pero no insiste tanto en el papel de la ley, aunque la tenga en cuenta, así como la relevancia de Esdras y Nehemías en la reoranización de la comunidad judía, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento* (Salamanca 1978, original alemán de 1973) 364-65.

11 *Geschichte der israelitischen Religion* (Berlin 1969) 369. Parecida concepción presenta un clásico de la historia de las religiones como M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* II (Madrid 1979) 251-54.

Universidad Pontificia de Salamanca

«Sabido es que el carácter del pueblo judío en los últimos tiempos antes de Jesucristo era muy distinto del que ofrecía en los tiempos anteriores al destierro. Ahora bien, esa como nueva manera de ser tuvo sus principios precísamente en el cautiverio de Babilonia, y se afianzó en los comienzos del retorno a la Patria. Así, v. gr. sólo por citar algunos ejemplos, el uso de la lengua aramea, el reunirse del pueblo en las sinagogas, el singular resalte de la Ley, datan de aquella época, por donde se ve cuánto importa el conocerla [12].

En general todos estos trabajos dan una importancia grande a la persona de Esdras en el establecimiento del judaísmo, y, aunque con muchos matices, subrayan también con frecuencia el importante papel de la ley. Estas opiniones tan comunes coinciden en gran parte con la visión del judaísmo tradicional postneotestamentario. Así, podemos leer en el tratado *Aboth* de la Misná: «Moisés recibió la Torah desde el Sinaí y la transmitió a Josué; Josué a los ancianos; los ancianos a los profetas; los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Asamblea» [13]. La Gran Asamblea o Gran Sinagoga se refiere, como es sabido, al tribunal de 120 miembros, que comenzó a actuar con Esdras tras la vuelta del destierro [14]. Aunque esta Gran Sinagoga carece de fundamento histórico comprobable, como origen de la ley oral o de las halakot sucesivas que irían desde Esdras hasta Hillel y Shammai, la posición de Esdras como fundador del judaísmo tiene aquí su base tradicional, y es precisamente de estas tradiciones de donde nace la idea de que él fue el primero que dió a la ley su validez absoluta por primera vez. De este modo él habría sido el primer rabino, el primero que, en los términos del judaísmo ortodoxo contemporáneo, habría presentado la ley como la constitución en cierto

12 A. Fernández, *Comentario a los libros de Esdras y Nehemías* (Madrid 1950) 3; J. M. Myers, *Ezra. Nehemiah* (Nueva York 1965) 65, para quien Esdras echa los cimientos del judaísmo; según F. Michaeli Esdras es el verdadero judío que vive bajo la ley y Nehemías es el precursor, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie* (Neuchâtel 1967) 343; para A. Gelin el día en que Esdras promulga solemnemente la ley en Jerusalén puede llamarse el día del nacimiento del judaísmo, *Le livre d'Esdras et de Néhémie*, 2ª ed. (Paris 1960) 17-18.

13 *La Misná*, trad. de C. del Valle (Madrid 1982) 789. En 4 Esd 14, 18 ss. (siglo I-II dC) encontramos un relato apocalíptico en que se atribuye a Esdras una reedición del Pentateuco escrito por él mediante una revelación directa de Dios, junto a otros «libros secretos». Aparte de que aquí el tema es el de la identificación de la Ley con el Pentateuco, esta tradición no fue nunca adoptada por los rabinos, para quienes Esdras sólo copió literalmente la Torah; la tradición sin embargo hizo fortuna entre los Padres de la Iglesia, cf. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* VI, 5ª ed. (Filadelfia 1968) 220.445-6. Por su parte, B. Spinoza elaborará toda una interesante teoría sobre Esdras como el primer escriba que puso por escrito la Torah, cf. *Tractatus theologico-politicus* VIII-IX, trad. esp. de E. Reus, *Tratado teológico-político. Baruc Spinoza* (Salamanca 1976) 191-96. Otros datos sobre el tema en C. Houtman, 'Ezra and the Law. Observations on the supposed relation between Ezra and the Pentateuch', OTS 21 (1981) 91-115, aquí 91-92.

Universidad Pontificia de Salamanca

sentido del pueblo judío, hasta tal punto que hoy puede decirse: «La Torah es la concretización de la fe judía... Es la que hace que un judío sea judío» [15].

Bien es verdad, que los estudios recientes son mucho más cautos al describir tanto el papel de Esdras, como el de la ley en los orígenes del judaísmo. Así G. Widengren se limita a la afirmación del nacimiento del judaísmo en el período persa, mientras que P. R. Ackroyd se muestra mucho más sobrio en sus últimos estudios sobre el tema en comparación con los anteriores, al igual que otros autores contemporáneos [16]. Pero quien ha analizado más a fondo en estos últimos años la hipótesis tradicional de la relación entre judaísmo, Esdras y ley es sin duda K. Koch en su estudio de 1974 [17]. Partiendo de la tradicional conexión entre estos tres elementos, Koch se plantea en directo la pregunta de si Esdras fue realmente el fundador de un rígido y absoluto nomismo, pregunta que se convierte en una triple cuestión: cuál es la función de la ley en la actividad de Esdras, por qué es tan celoso de la Torah y su observancia, si hay datos para

14 Maimónides explica bien cómo la visión talmúdico-midrasica de la Gran Sinagoga se fundamenta en Neh 8-10; cf. para esto, junto con otras tradiciones judías sobre el tema, L. Ginzberg, *The Legends* IV, 359 ss.; VI, 368-69; 447-49; también G. F. Moore, *Judaism* I (Nueva York 1971; 1ª ed. 1927) 31-33; E. Bickermann, 'Viri Magnae Congregationis', RB 55 (1948) 397-402.

15 Así el rabino H. Halevy Donin, *El ser judío* (Jerusalén 1978) 27-29; sobre el tema de la «esencia del judaísmo» en tiempos recientes y el papel de la Torah en esta discusión cf. *Encyclopaedia Judaica* X (Jerusalén 1971) 384 ss. (art. «Judaism»). Pueden consultarse también algunos datos de la tradición judía sobre Esdras como compilador de la Misná y sistematizador, con los hombres de la Gran Sinagoga, de la ley oral, en L. Ginzberg, *The Legends* VI, 446-48. Mucho más ecléctico se muestra A. Siebermann, quien recentísimamente trata el tema de la identidad judía desde perspectivas sociológicas actuales, definiéndolo simplemente como aquello que une a todos los judíos, concretamente el 'Geist der Bewährung im Überleben', cf. *Was ist jüdischer Geist?* (Münster 1984).

16 Cf. G. Widengren, 'The Persian period' en J. H. Hayes - J. Maxwell Miller (ed.), *Israelite and Judaean History* (Londres 1977) 388 (citado: IJH); P. R. Ackroyd, 'The History of Israel in the Exilic and Postexilic Periods' en G. W. Anderson (ed.), *Tradition and Interpretation* (Oxford 1979) 320-50 (citado: *Tradition*); 'The Jewish community in Palestine in the Persian period', CHJ 161. En ambos estudios Ackroyd confiesa que faltan datos para precisar con algo de detalle la influencia de Esdras y Nehemías en el desarrollo posterior de la vida y pensamientos judíos, y no pone la promulgación de la ley (Neh 8) como el decisivo paso para el nacimiento del judaísmo. El mismo autor era más preciso, quizá menos cauto, en estudios anteriores como *Exile and Restoration* (Londres 1968) e *Israel under Babylon and Persia* (Oxford 1970). Por otra parte, M. Smith en 'Jewish religious life in the Persian period'', CHJ 219-78, usa otros patrones para describir el nacimiento y formación del judaísmo, siguiendo básicamente lo ya propuesto en los capítulos V y VI de su obra *Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament* (Nueva York 1971); para una discusión clásica sobre el tema cf. los trabajos de W. F. Albright y E. J. Bickerman en L. Finkelstein (ed.), *The Jews* esp. pp. 55-56 y 72-84.

17 K. Koch, 'Ezra and the origins of Judaism', JSS 19 (1974) 173-97.

Universidad Pontificia de Salamanca

apoyar la afirmación de que Esdras tratase de transformar a su pueblo de grupo étnico constituido en una comunidad, a la que cada uno pertenezca por propia decisión y por la permanente fidelidad a una vida ritual (p. 176).

Tras un repaso a las cuestiones clásicas discutidas sobre Esd-Neh, este autor enuncia tres tesis que trata de justificar. En la primera se afirma, que la marcha emprendida por Esdras desde Babilonia a Jerusalén fue concebida por él como una procesión cúltica, interpretada por el mismo como un segundo Exodo y un cumplimiento parcial de las expectativas proféticas, sobre todo de Is II. Fue el Cronista quien posteriormente entendió esta marcha como un viaje oficial para imponer la ley y establecer la teocracia en Judá (p. 184). La segunda tesis propone que Esdras marchó a Jerusalén como el verdadero sacerdote de la familia de Aarón. Su propósito era el de transformar a su pueblo en una «santa semilla» alrededor del lugar santo que Dios les había concedido como «estaca» de tienda de campaña y fuente de vida en tiempos de servidumbre política (cf. Esd 9, 2.8.15) (p. 190). La última concluye que Esdras fue enviado «a todo su pueblo de Transeufratina» (cf. Esd 7, 25), incluyendo a los samaritanos. Su misión era la de restablecer un Israel compuesto por las doce tribus completas, lo que explicaría la posterior aceptación del Pentateuco por los samaritanos (p. 193).

La consecuencia de todo esto es, según el autor, que la intención de Esdras no fue nunca la de organizar a Judá como una teocracia en el sentido tardío del término, ni la de establecer la validez absoluta de la ley. Más bien, su objetivo era reedificar el Israel de las doce tribus, incluyendo a los samaritanos. Esta nueva nación estaría centrada en el templo del Monte Sión, el Lugar Santo de un culto grandioso y vivificador, siempre que su santidad fuese respetada por el pueblo. Por eso, recibiendo un impulso decisivo de los profetas exílicos, concibió esta vuelta como un segundo éxodo, si bien él entendió esta acción como no definitiva y pre-escatológica, como un paso hacia la plenitud escatológica definitiva. Por todo esto, K, Koch resume la respuesta a las preguntas planteadas, afirmando que, si el judaísmo se concibe como un comunidad más que como una nación dispersa en la diáspora (*galuth*), sin actividades políticas y cultuales, unida sólo por la obediencia a la *torah* o a la *halakah*, completa en sí misma, entonces la actividad de Esdras habría sido más la de un israelita que la de un judío. Y la ley no habría sido para él más que el apoyo imprescindible para realizar el ideal profético (p. 196). Esta conclusión, tan diametralmente opuesta a los planteamientos tradicio-

Universidad Pontificia de Salamanca

nales, es sin embargo matizada por el mismo autor, cuando al final anota que, en realidad, todo depende de la noción que aceptemos de «judaísmo». Y en cuanto al papel de la ley, continúa: «Sin embargo, el establecimiento de la ley de Dios como obligatoria mediante un decreto gubernamental (persa) abrirá el camino, que ha de conducir más tarde a la idea de *Torah* como corazón de la vida religiosa... En este sentido, la obra de Esdras se convirtió en uno de los presupuestos del judaísmo posterior» (p. 197).

No es éste el momento de discutir los presupuestos en que se basa el trabajo cuyas conclusiones acabo de extractar. Para nuestro objetivo baste por ahora subrayar que el autor parte de la presuposición común (aunque no totalmente aceptada) de que el judaísmo es caracterizado en la literatura corriente sobre el tema por la centralidad de la ley y no por su unidad política, y en consecuencia por el establecimiento de una teocracia de nuevo cuño y el nacimiento de la sinagoga. Pero esto precisamente es lo problemático. Porque todo ello puede ser verdad del judaísmo fariseo, sobre todo tras su triunfo en los tiempos posteriores a la destrucción de Jerusalén del año 70 dC. Es en este tiempo, a partir del establecimiento de la academia de Yabneh, cuando se pusieron los fundamentos que condujeron a la uniformidad del judaísmo posterior y se constituyó a la *Torah* en el verdadero sustitutivo de los sacrificios en un mundo en que ya no existía el templo. Así un antiguo *midrash* afirmará que estar comprometido en el estudio de la Misná es como ofrecer sacrificios (LevR 7, 3), y que incluso un idólatra que se hace prosélito y estudia la *Torah* es como un Sumo Sacerdote (NumR 13, 15.16). Rabbí Yohannam ben Zakkay, el rabino de Yabneh, estaba muy cerca de estas afirmaciones [18]. No en vano se atribuye en el *Pirké Abboth* (1, 2) al rabino Simón el Justo, uno de los últimos miembros de la Gran Asamblea (probablemente anterior a Cristo), el dicho: «Tres cosas sostienen al mundo: la Torah, el trabajo y la caridad».

Pero trasladar todo esto a los tiempos de Esdras es ciertamente un anacronismo. Por ello me parece que se debe intentar otro camino, que no presuponga una previa conexión entre Esdras y la importancia posterior del Pentateuco como ley o *Torah*, y que acepte una descripción del judaísmo, que no pase de ser meramente funcional: la comunidad judía, su cultura y religión desde el destierro de Babilonia hasta el final del período neotestamentario [19]. La cuestión, en-

18 Cf. C. del Valle, *La Misná*, 19-20.

19 Esta definición funcional está tomada sustancialmente de B. Reicke, *The New Testament Era. The world of the Bible from 500 B.C. to A.D. 100* (Londres

Universidad Pontificia de Salamanca

tonces, es qué factores determinaron el nacimiento del judaísmo y cuál fue en ello el papel de Esdras y Nehemías. Para poder dar una respuesta a esta cuestión es sin embargo necesario repasar previamente la situación de la crítica literaria e histórica con respecto a los libros de Esdras y Nehemías.

II.—PRESUPUESTOS HISTORICO-LITERARIOS: ALGUNAS CUESTIONES CLASICAS

Los problemas previos a cualquier estudio sobre el nacimiento del judaísmo se reducen básicamente a la delimitación de las fuentes históricas de que disponemos y a su valoración crítica. Conectadas con ellos se encuentran algunas cuestiones ya clásicas: las relaciones de Esd-Neh con la escuela cronista, el establecimiento de una cronología, y en particular la tan traída y llevada cuestión de la precedencia de Nehemías sobre Esdras o viceversa, la identificación de la ley que llevaba Esdras consigo, y la identidad de este último. En general puede decirse, que en ninguno de estos problemas existe actualmente unanimidad, y que la actitud más habitual es la de un conformismo resignado [20].

a) Fuentes historicas disponibles

Entre los documentos extrabíblicos, pueden hallarse datos que interesan a nuestro período en los archivos de la familia de banqueros o financieros Murashu en Babilonia (455-403 aC), en los cuales se encuentran numerosos nombres judíos. Son también de interés ls papiros arameos procedentes de la colonia militar judía de Elefantina en el Alto Egipto (entre el 495 y el 338 aC), así como los llamados papiros de Samaría (s. IV aC), encontrados en el wadi Daliyeh en el valle del Jordán. Otros datos procedentes de excavaciones arqueológicas, en especial monedas y sellos de la época, así como los documentos de la historia profana, pueden también ser útiles [21]. Por

1968, or. Berlin 1964) 2; responde bien a la noción de judaísmo que ha presidido el primer volumen de la CHJ. Para nuestro objetivo no es aquí necesario precisar la diferencia entre judaísmo antiguo y judaísmo intertestamentario, cf. n. 8.

20 Esta es la impresión que se obtiene en cuanto se leen unos cuantos trabajos sobre el tema, con sus hipótesis constantemente contradictorias. Léanse p.ej. las líneas de introducción de los editores de la CHJ, donde incluso se intenta justificar esta situación con una referencia a «our disjointed times», p. VI.

21 Sobre los archivos de Murashu cf. la obra básica de G. Cardascia, *Les archives des Murašu* (Paris 1951); sobre los documentos arameos de Elefantina, cf. A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* (Oxford 1903); F. M.

Universidad Pontificia de Salamanca

lo demás, no cabe duda que las fuentes más importantes se encuentran en la Biblia misma y en algunos pocos escritos judíos y cristianos.

Para nuestro objetivo deberemos tener en cuenta los escritos de Is II (Is 40-55), que hay que situar en el contexto cronológico de la conquista de Babilonia por el persa Ciro el Grande (539 aC). Más difícil de usar son los capítulos que comúnmente se ponen bajo el encabezamiento de Is III (Is 56-66). Probablemente comprendan un conjunto de oráculos de profetas anónimos, cuyo contexto general es la vuelta del destierro de distintos grupos judíos. Las precisiones cronológicas son aquí bastante difíciles y las opiniones de los estudiosos ayudan muy poco, debido a su divergencia. Dado que en este trabajo no se intenta un estricta reconstrucción cronológica de los orígenes del judaísmo, sino individuar las grandes líneas de fuerza que lo hacen nacer, el uso que haré de estos textos será siempre en función de percibir las cuestiones de fondo que reflejan, aunque sin pretender una reconstrucción histórica precisa. Dígase lo mismo respecto a otros textos del libro de Isaías, que probablemente son añadidos del período persa (p. ej. Is 15-16; 2, 2-4; etc.) [22]. Igualmente se han de tener en cuenta los escritos de Ageo y Zacarías 1-8, cuya actividad se sitúa en torno a la construcción del segundo templo, entre 520-18 aC. Más difícil de usar son los libros de Malaquías y Joel, pues su datación no es fácil de precisar. Y todavía con más prudencia intentaré hacer uso de otros datos bíblicos procedentes de la colección sálmica y de la literatura bíblica sapiencial y poética, como Prov 1-9, Ecl, Cant, Rut, Job, Tob, y quizá alguno más. Finalmente, se debe contar con la importante aportación de 3 Esd, los datos de Flavio Josefo (Ant. Jud. XI, 1-183) y las referencias de 2 Mac 1-2.

Cross, 'The Papyri and their historical implications', AASOR 41 (1974) 17-29; ANET 491-92; sobre los papiros samaritanos cf. F. M. Cross, 'Papyri of the Fourth Century B.C. from Dâliyeh' en D. N. Freedman - J. C. Greenfield (ed.), *New Directions in Biblical Archeology* (Londres-Nueva York 1969) 45-69; 'Aspects of Samaritan and Jewish History in the late Persian and Hellenistic Times', *Harvard Theological Review* 59 (1966) 201-11. Para los datos arqueológicos de este período cf. la síntesis de E. Stern, 'The archeology of Persian Palestine', CHJ 88-114 (con bibliografía). En cuanto a la numismática, cf. V. Rappaport, 'Numismatics', CHJ 25-59 (con bibliografía exhaustiva). En general, se encontrarán los más actuales estudios en el vol. I de la CHJ y en el trabajo de G. Widengren en IHJ 489-538, con abundante bibliografía.

22 Cf. p.ej. G. Fohrer, 'The origin, composition and tradition of Isaiah I-XXXIX', *Annuals of Leeds University Oriental Society* 3 (1961-62) 3-38; L. Alonso Schökel - J. L. Sicre, *Profetas*, 2 vol. (Madrid 1980), y en general las reconstrucciones, siempre hipotéticas, pero razonables, para todo este período de P. R. Ackroyd, *Israel under Babylon*, cit., y de G. Wanke, 'Prophecy and Psalms in the Persian period', CHJ 189-218.

Universidad Pontificia de Salamanca

b) CRON, ESD, NEH: ALGUNOS PROBLEMAS CLASICOS

Pero, sin duda, los escritos que forman el núcleo de nuestra reflexión son 1-2 Cron y Esd-Neh. La valoración histórica de estos dos últimos libros es extremadamente difícil y los estudios hechos sobre ellos en estos últimos años llegan a conclusiones a veces contradictorias [23]. La valoración de lo que se nos cuenta sobre Esdras, así como de las «memorias de Nehemías», depende en gran parte de las relaciones entre Esd-Neh y la obra cronista. Entre los estudios más recientes, K. F. Pohlmann ha intentado un esclarecimiento de la cuestión a partir de un análisis en profundidad de 3 Esd. Según sus conclusiones, Esd 1-6.7-10, Neh 8, 13-18 sería la forma primitiva como el cronista habría concebido la historia del nacimiento de la comunidad postexílica, tras la construcción del segundo templo. A esta conclusión llega tras la valoración de 3 Esd no como una compilación de Esd-Neh, sino como fragmento de una antiquísima traducción griega, que primitivamente tenía el mismo orden de Esd 1-6, alterado al introducir la historia de los tres pajes (3 Esd 3, 1 - 5, 6). Esd-Neh sería en consecuencia el resultado de unir esta antigua conclusión del cronista con las memorias de Nehemías [24]. Pero este modo de reconstruir el orden originario de Esd-Neh a base de 3 Esd es juzgado por A. H. J. Gunneweg como «abenteuerlich». Y este mismo autor advierte de no interpretar el texto de Esd-Neh a partir de una hipotética reconstrucción histórica, inclinándose más bien a estudiar lo que sería la intencionalidad teológica del conjunto, cuya última redacción atribuye al cronista [25]. Por otro lado, en virtud de análisis lingüísticos, S. Japhet niega que haya un autor común de Cron y Esd-Neh [26]; utilizando argumentos parecidos, unidos esta vez a otros teológicos, concluye lo mismo H. G. M. Wiliamson [27], quien en un recentísimo artículo llega a la conclusión de que Esd 1-6 pertenece a

23 Un resumido estado de la cuestión hasta 1974, con breves valoraciones, en R. W. Klein, 'Ezra and Nehemiah in recent studies', en F. Moore Cross, W. E. Lemke, P. D. Miller (ed.), *Magnalia Dei. The Mighty Acts of God.* Essays on the Bible and Archeology in memory of G. Ernst Wright (Nueva York 1976) 361-76.

24 K. P. Pohlmann, *Studien zum dritten Esra.* Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluss des chronistischen Geschichtswerkes (Göttingen 1970). Ahora puede consultarse la traducción crítica al castellano del 3 Esd hecha por N. Fernández Marcos en la obra dirigida por A. Díez Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento* II (Madrid 1983) 387-444, con introducción y bibliografía.

25 A. H. Gunneweg, 'Zur Interpretation der Bücher Esra-Nehemia', VTSup 32 (Leiden 1981) 146-61.

26 S. Japhet, 'Comon Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah investigated anew', VT 18 (1968) 330-71; el estudio completo ha sido publicado en hebreo con sumario en inglés, *The ideology of the Book of Chronicles and its place in biblical thought* (Jerusalén 1973).

27 *Israel in the Book of Chronicles* (Cambridge 1977).

Universidad Pontificia de Salamanca

un solo autor, el cual ya tenía delante Esd 7-10 y Neh 1-13, además de otras fuentes varias; ese autor no sería el cronista, sino el grupo sacerdotal que hizo la última revisión de la obra cronista al final del período persa, para justificar la legitimidad del templo de Jerusalén, lo cual dió origen al establecimiento autónomo de la comunidad religiosa samaritana y a los primeros intentos de construir el santuario yahvista del monte Garizim [28]. Las mismas divergencias se observan cuando el punto de comparación es predominantemente el pensamiento teológico de ambas obras. Así T. Willi se pronuncia por una separación entre Cron y Esd-Neh, aunque haya que hablar de un mismo autor, mientras que R. Mosis está persuadido, utilizando parecido sistema de análisis, de la unidad de la obra Cron-Esd-Neh [29]. Por su parte, R. L. Braun, desde parecidos presupuestos, concluye que el redactor cronista no es responsable de al menos una parte sustancial de Esd-Neh, y sólo encuentra una conexión estrecha con él en Esd 1-3; 6, 14-18 [30].

A la vista de estos datos, que intentan únicamente presentar algunas de las opiniones más recientes [31], hay que reconocer que las semejanzas entre Cron y Esd-Neh son tantas, que, aun admitiendo distintos autores, es preciso hablar como mínimo de una misma tradición de pensamiento, que podemos denominar, a falta de otro nom-

28 H. G. M. Williamson, 'The composition of Ezra I-VI', JTS 34 (1983) 1-30.

29 T. Willi, *Der Chronik als Auslegung* (Göttingen 1972); R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes* (Friburgo Br. 1973).

30 R. L. Braun, 'Chronicles, Ezra and Nehemiah: Theology and literary history' en J. A. Emerton (ed.), 'Studies in the historical books of the Old Testament', VTSup 30 (Leiden 1979) 52-64.

31 Entre los comentaristas las opiniones sobre el tema son también variadas. Así, A. Fernández, *Comentario* 17-19, siguiendo a Cornely, que ya aduce a El Tostado, piensa en un mismo autor para Crónicas y Esd-Neh, o quizá mejor en dos autores de la misma escuela; A. Gelin, *Le livre* 11-13, piensa que Esd-Neh son como una segunda parte del gran conjunto histórico de la historia cronista, con la cual comparte muchos rasgos comunes; H. Schneider, *Die Bücher Esra und Nehemia* (Bonn 1959) no considera suficientes los datos ofrecidos por la tradición sobre la unión de Cron con Esd-Neh para afirmar que haya habido un autor común (pp. 31-34) y considera que la visión teológica de estos dos libros no coincide necesariamente con la de Cron (pp. 78-80); J. M. Myers, *Ezra-Nehemiah* LXVIII, siguiendo a Torrey y Kapelrud, acepta que un mismo autor escribió Cron y Esd-Neh y que ese autor pudo ser Esdras; F. Michaeli, *Les livres* 7-22 defiende que el autor de Cron y Esd-Neh es el mismo cronista, aunque haya usado diversos documentos, entre los cuales están unas memorias de Esdras y otras de Nehemías; de modo semejante piensa R. J. Coggins, *The Books of Ezra and Nehemiah* (Cambridge 1976) 1-2; F. L. Moriarty, 'Esdras y Nehemías', en *La Sagrada Escritura. Antiguo Testamento. III. Israel bajo persas y griegos* (Madrid 1969) 3-4 considera a estos libros conectados entre sí y no le parece imposible que Esdras fuese el cronista; por su parte, L. Arnaldich en *Biblia comentada. II. Libros históricos del Antiguo Testamento* (Madrid 1961) 649 se muestra ecléctico sin tomar partido por ninguna alternativa. Así podríamos seguir hasta el infinito...

Universidad Pontificia de Salamanca

bre mejor, como «escuela cronista». Por eso, siguiendo a P. R. Ackroyd, nuestro modo de estudiar la cuestión no intentará en ningún caso una reconstrucción detallada, sino más bien captar la atmósfera de determinados momentos claves tal y como pueden percibirse en las fuentes [32].

La misma divergencia de opiniones encontramos en otros dos clásicos problemas: la cronología relativa entre Esdras y Nehemías, y la identidad del libro de la ley que Esdras llevó consigo a Jerusalén. La discusión sobre quién llegó antes a Jerusalén, si Esdras o Nehemías, ha llegado en este momento a un callejón sin salida, y es imposible solucionarla satisfactoriamente con los datos actualmente a nuestra disposición [33]. Nuestra propuesta tratará de independizarse de esta discusión. Finalmente, la identidad del libro de la ley de Moisés que lleva Esdras a Jerusalén ha sido objeto también de muchas discusiones y variadas hipótesis. S. Mowinckel identifica la ley de Esdras con el Pentateuco, aunque Esdras no sería su editor, sino que existiría ya antes de él; J. G. Vink considera que en la época de Esdras aún no existía el P, siendo él quien lo introdujo en Judá; para V. Kellermann la ley de Esdras sería una forma del código D; otras hipótesis la identifican con el código P o con algunas leyes del Pentateuco sin especificar [34]. Recientemente C. Houtman ha revisado todas estas hi-

32 «We are more able to get general insights into aspects of post-exilic thought and life than to find clear indications of the historical developments from such material», P. R. Ackroyd, 'The jewish community', CHJ 135.

33 He aquí las opiniones de los tres últimos trabajos que han abordado el tema: G. Widengren en IJH 503-9, tras discutir la última hipótesis de F. M. Cross, 'A reconstruction of the Judean restoration', JBL 94 (1975) 4-18 (=*Interpretation* 29 [1975] 187-203), concluye que no aporta argumentos decisivos para volver al orden Esdras-Nehemías y que, hasta que se aporten nuevos argumentos, parece más aceptable seguir el orden Nehemías-Esdras, hipótesis de la que fue primer promotor van Hoonacker, aunque la cuestión sigue abierta. Para P. R. Ackroyd, 'The History', en *Tradition* 333-34, la cuestión sigue sin solucionar, e insiste en lo mismo en CHJ 136. J. Bright en su última edición de la *Historia de Israel* (Bilbao 1983) 466-80 sigue inclinándose por la precedencia cronológica de Nehemías; no considera que el ensayo de Cross cambie la situación y termina afirmando que éste es un problema que «quizá nunca llegue a resolverse». Puede verse también la discusión de S. Herrmann, *Historia de Israel* 395-96; 403-5. Casi todos los comentaristas dedican largas páginas al tema en las introducciones al comentario de estos libros, con soluciones dispares.

34 S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Esra-Nehemia. III. Die Ezrageschichte und das Gesetz Moses* (Oslo 1965) 126 ss.; J. G. Vink, 'The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament', OTS 15 (1969) 1-144; U. Kellermann, 'Erwägungen zum Esragesetz', ZAW 80 (1968) 373-85. Otros datos sobre distintas hipótesis cf. R. W. Klein, 'Ezra and Nehemiah', en *Magnalia Dei* 366-68. Considero poco útil registrar las diversísimas opiniones de los distintos comentaristas. Varias de ellas se encontrarán en el artículo de la nota siguiente.

Universidad Pontificia de Salamanca

pótesis y ha estudiado de nuevo la cuestión [35]. Según él «el libro de la ley de Moisés» que lleva Esdras (cf. Esd 6, 18; Neh 8, 14.18; etc.) no puede identificarse con el Pentateuco o parte de él, lo cual no quiere decir que éste no existiese en esa época en una forma prácticamente igual a la actual. En realidad existieron bastantes «libros de la ley de Moisés» (uno de ellos p. ej. sería el libro de la ley de los tiempos de Josías, 2 Re 22-23, que no puede identificarse tan fácilmente con el código D); en el caso del libro de la ley de Esdras, su identificación con el Pentateuco, con la Torah, sólo se daría a partir de la creación del canon veterotestamentario, es decir, sólo a partir de la actividad de los judíos hasideos del s. II-I aC.

Finalmente, digamos que la misión de Esdras y la de Nehemías ha sido también discutida frecuentemente, sobre todo la del primero en relación con el famoso título de «escriba versado en la ley del Dios del cielo» (Esd 7, 12; cf. 7, 6.11.21) [36]. Es posible que se trate de un título oficial persa, si bien su contenido exacto nos resulta desconocido. Lo más probable es que se trate de la misión de organizar la provincia de Judá (quizá también afectase a los judíos de Samaría y a los de otras provincias limítrofes) según una ley que estaba de acuerdo con las tradiciones judías (aunque no sepamos cuál), con la finalidad de mantener a esa provincia, situada estratégicamente cerca de Egipto, afecta al gobierno y política persas [37]. En cuanto a Nehemías, posiblemente recibe el nombramiento de gobernador con la finalidad de restaurar los muros de Jerusalén y reorganizar la provincia, siempre en función de la política persa. Es posible que en el transcurso de la composición del actual libro de Esd-Neh se haya dado un proceso de asimilación entre Esdras y Nehemías, paralelo p. ej. al que se encuentra entre Moisés-Aarón o Elías-Eliseo [38].

35 C. Houtman, 'Ezra and the Law. Observations on the supposed relation between Ezra and the Pentateuch', OTS 21 (1981) 91-115.

36 Opiniones recientes en R. W. Klein, *op. cit.*, 361-65; cf. también K. Koch, 'Ezra and the origins', 183.

37 Cf. p. ej. E. J. Bickerman, 'The Babylonian captivity', CHJ 357-58; es difícil sin embargo probar que se tratase de un título oficial, «Secretario real para la ley del Dios de los cielos» como quería H. H. Schaeder, *Ezra der Schreiber* (Tubinga 1930) 39-59, o «Subsecretario de Estado para los asuntos judíos», como proponía K. Galling, 'Bagoas und Esra', en *Studien zur Geschichte Israels im Persischen Zeitalter* (Tubinga 1964) 149-84. Véase la discusión de este tema en el trabajo de Klein citado.

38 Cf. P. R. Ackroyd, 'The Jewish community', CHJ 149-51; *Tradition* 334-36.

Universidad Pontificia de Salamanca

c) CONCLUSION: CRITERIOS DE INVESTIGACION

Esta rápida presentación de algunos de los problemas que afectan al estudio de los orígenes del judaísmo evidencia las dificultades con que se encuentra cualquier intento de reconstrucción histórica. Y, en consecuencia, cualquier intento de precisar el papel de Esdras en lo que pueden llamarse los orígenes del judaísmo. De aquí que el importante trabajo de K. Koch, al que anteriormente nos hemos referido, pueda también, como cualquier otro, ser criticado a partir de las opciones hipotéticas con que está construido. Así, con Koch se puede estar de acuerdo en que la intención de Esdras no fue ni fundar una teocracia de nuevo cuño, ni establecer la absoluta validez de la ley [39]. Pero esto no impide que su aportación al nacimiento del judaísmo haya sido importante, pues ni la teocracia, ni la centralidad de la ley son específicas del judaísmo en aquel momento. La primera es algo común en la historia de Israel, y teocracia era ya el mismo reinado de David, mientras que en sus rasgos específicos es algo propio del período hasmoneo. En cuanto a la centralidad de la ley es una característica que define un tipo de judaísmo, el fariseo, que no se impondrá como expresión única del judaísmo hasta finales del s. I dC. ¿Puede aceptarse la segunda conclusión de Koch, que la intención de Esdras fue la de reedificar a Israel como nación de las doce tribus, incluyendo a los samaritanos, centrada en el templo del monte Sión, cuyo culto es garantizado por la ley? [40]. No es imposible, pero a mi parecer es excesivamente hipotética. Así p. ej. no se puede quitar importancia a la ley que aparece en el edicto de Artajerjes (cf. Esd 7, 12-26), como hace este autor, señalando que la mención de la ley se encuentra fundamentalmente al final del decreto (v. 25-26) y dudando de la autenticidad de estos dos versos, que podrían ser del cronista [41].

La mención de una ley, sancionada por el rey de Persia, es perfectamente coherente con el decreto. Es más, si algo hay de histórico en ese decreto, y no tenemos razones para dudar de su historicidad sustancial, es precisamente esa mención de la ley, que refleja la política persa de aceptación de otras religiones como «religiones lícitas», convirtiendo sus leyes en leyes de Estado [42], con lo cual se seguía en Judá una política que no era diferente de la seguida por

39 Cf. K. Koch, 'Ezra and the origins', 196.
40 *Ibid.*, 196.
41 *Ibid.*, 184-85.
42 Cf. A. H. J. Gunneweg, 'Zur Interpretation', 151.

Universidad Pontificia de Salamanca

los persas con otros estados limítrofes [43]. En cuanto a la afirmación de que Esdras había calculado todo para hacer de su viaje la realización del segundo éxodo propuesto por Is II, también depende de muchas hipótesis. Así, la mención del verbo *'ala* (Esd 7, 7), «subir», en conexión con Jerusalén, no parece deba forzarse, pues es expresión corriente tratándose de «subir» a Jerusalén. De hecho, la misma expresión se encuentra en el decreto de Ciro (Esd 1, 3), donde probablemente denote la mano del redactor de la escuela cronista, por más que el decreto sea sustancialmente histórico. Ciertamente en Esd 1, 5, donde se vuelve a hallar la misma expresión, ha de considerarse redaccional. Por ello, no me parece seguro el atribuir este verbo a la mano de Esdras, para argumentar que él habría estudiado todos los detalles como cumplimiento del oráculo de Is. II. También en Esd 1-6 se da toda una teología dependiente de los oráculos del Deuteroisaías, como subrayan los comentaristas. Por otro lado, que Esdras pudiese interpretar su marcha como la vuelta primera o decisiva del destierro [44], no depende sólo de que fueran muchos o pocos los que habían ido antes que él a Jerusalén con Sesbasar y Zorobabel; depende también de que su viaje fuese anterior al de Nehemías, y desde luego no explica cómo Esdras, sabiendo que el templo de Jerusalén ya estaba construido desde tiempos anteriores, seguía pensando que él era el primer y decisivo organizador del retorno.

En resumen, la hipótesis de Koch es ciertamente sugerente, quizá viable, y sin duda acierta al criticar que los orígenes del judaísmo hayan de colocarse en conexión con una centralidad de la ley dependiente de la actividad de Esdras. Pero despende de tantas reconstrucciones hipotéticas, que no puede llegar a convencer. Como ha señalado Gunneweg, también aquí encontramos un cierto fallo hermenéutico: primero se interpreta el texto a base de hipótesis, que permiten reconstruir una historia aceptable, y al final la reconstrucción histórica lograda se convierte en la base que sostiene las hipótesis literarias [45]. Vuelvo a repetir lo ya afirmado: en el estado actual de la investigación de esta época no puede pensarse en una reconstrucción histórica detallada de los orígenes del judaísmo. Si lo que conocemos son más bien grandes cuadros panorámicos, que nos perfilan el ambiente general de determinados momentos, son estos cuadros los que para nuestro caso han de ser usados. Esto es

43 Así lo muestra E. Stern, 'The Persian empire and the political and social history of Palestine in the Persian period', CHJ 70-87.

44 K. Koch, *op. cit.*, 188-89.

45 A. H. J. Gunneweg, *op. cit.*, 152-53.

Universidad Pontificia de Salamanca

lo que se intenta hacer a continuación, procurando reducir las hipótesis interpretativas al mínimo indispensable. Y con una convicción personal, que comparto plenamente con Morton Smith, quien en la conclusión de su último trabajo sobre el tema ofrece esta sabia reflexión: «debemos intentar aprender a ser ignorantes» [46].

III.—UN MARCO MAS AMPLIO: IDENTIDAD Y SUPERVIVENCIA DEL PUEBLO JUDIO

Tras la deportación de los habitantes notables de Judá por Nabucodonosor en los años 597, 587 y 582 aC. y la huída de otro grupo a Egipto (cf. 2 Re 25; Jer 52, 29), la situación creada en el antiguo Reino de Judá cambió radicalmente. El sistema babilonio de deportación que, a diferencia del asirio en el Reino del Norte, no llevó a cabo una repoblación sistemática de Judá con elementos extranjeros, permitió que existiesen al menos tres focos importantes con grupos judíos consistentes: Babilonia, Egipto y el antiguo Reino de Judá. Dejando aparte Egipto, cuya aportación no es excesivamente importante en nuestro caso [47], centramos en un primer momento nuestro ensayo en la crisis provocada por la derrota de Judá y la crisis del destierro en Babilonia hasta el triunfo de Ciro (539/8 aC). Las fuentes principales para este período son algunos escritos proféticos, así como la documentación no bíblica de la época. Un segundo momento viene dado por los primeros grupos de judíos que regresan de Babilonia a Jerusalén, bajo los gobiernos de Ciro el Grande, Cambises y Darío I a partir del 538 aC. De ello habla Esd 1-6 como fuente principal, si bien hay que distinguir aquí los documentos transmitidos y la redacción final, quizá obra de la escuela cronista. A ellos hay que añadir algunos libros proféticos, sobre todo Ag y Zac 1-8. Más difícil de situar son los oráculos de Is III, Mal y Joel. La etapa siguiente viene marcada por la labor de Esdras y Nehemías. Dado que he renunciado a reconstruir culquier hipótesis cronológica, se tratará de ellos y su época en el mismo orden en que lo hace la Biblia, pero teniendo presente siempre la posibilidad de un orden inverso. La actividad de ambos se mueve en el amplio marco que va de Artajerjes I (464-424 aC) a Artajerjes II (405-358). Los libros de Esd y Neh son la fuente principal, junto con otros textos bíblicos de difícil da-

46 'Jewish religious life', CHJ 276.
47 Cf. E. Bresciani, 'Egypt, Persian satrapy', CHJ 358-71; B. Porter, 'The Jews in Egypt', CHJ 372-400.

Universidad Pontificia de Salamanca

tación, aunque sus tendencias pueden ser iluminadoras de la situación general. Entre este momento y la revuelta macabea existe un terreno casi absolutamente oscuro, en el que ya no entraremos.

a) El problema provocado por el destierro

Aparte los normales problemas de adaptación a un nuevo medio social en condiciones de inferioridad, el dato más importante es sin duda la crisis religiosa que se produjo entre los deportados a Babilonia. Hay que recordar que las gentes de Judá en Babilonia no eran emigrantes, sino cautivos abandonados por su Dios (cf. Ez 37, 11; Is 62, 4) a causa de sus pecados (cf. Ez 33, 10). La creencia común era que Dios había rechazado a Israel y Judá (Jer 33, 24). Es verdad que Ezequiel mismo rechaza la debilidad y el fracaso que esto suponía para Yahveh y anuncia la vuelta de los exilados a su tierra (Ez 36, 22-32). Pero, aunque se mantuviese la esperanza, mientras tanto había que vivir, y sólo dos caminos, complementarios ciertamente, se presentaban abiertos al exilado judío para resolver el problema religioso [48]. Podía volverse a los dioses locales sin abandonar su culto ancestral, como hicieron los colonos sirios en Samaría (cf. 2 Re 17, 27) y como ya habían previsto los profetas que sucedería (cf. p. ej. Jer 5, 12; 16, 13; 17, 4.13; Ez 20, 32; Is 48, 5; etc.). O podía también transplantar a la nueva tierra el culto propio, como hicieron por ejemplo los judíos de Elefantina en Egipto al construir un templo de Yahw, y como quizá pretendieron algunos judíos en Babilonia (cf. Ez 20, 39).

En el primer caso el peligro de sincretismo era evidente, y así sucedió en Samaría. En el segundo se llegaba en la práctica a adorar a otra divinidad, aunque estuviese emparentada con la primitiva, y a olvidar a Jerusalén y a su santuario. En ambos casos lo normal es que a la larga la comunidad judía exilada hubiese sido asimilada por el ambiente religioso circundante. El problema que aquí se plantea es, por tanto, el problema de la identidad religiosa y nacional, que estaba en inmediato peligro. Cuando esto sucede, la reacción de los grupos, cuyo ideal religioso está más vivo, es la de volver a las prácticas tradicionales, que adquieren así un nuevo significado identificador. Esto es lo que se descubre con la nueva importancia dada

48 Para todo esto cf. E. J. Bickerman, 'The Babylonian captivity', CHJ 351-55; B. Oded, 'Judah and the Exile', IJH 480-86. Además, P. R. Acroyd, *Exile and Restoration* (Londres 1968); *Israel under Babylon and Persia* 1-59; K. S. Freedy - D. B. Redford, 'The dates in Ezekiel in relation to biblical, Babylonian and Egyptian sources', JAOS 90 (1970) 462-85; Y. Kaufmann, *The Babylonian captivity and Deutero-Isaiah* (Nueva York 1970); D. W. Thomas, 'The sixth century B. C.: A creative epoch in the History of Israel', JSS 6 (1961) 33-46.

Universidad Pontificia de Salamanca

a la circuncisión y a la celebración del sábado (cf. Ez 44-46; Is 56, 2-4; 58, 13). Sábado, circuncisión, pureza ritual, leyes dietéticas se presentan ahora como medios de confesar la fe y hacerla presente a través de signos visibles [49]. En esta línea se mueven algunas de las construcciones del P, aunque sea difícil datarlo en una fecha concreta (cf. p. ej. Gen 1 como justificación del sábado; Gen 17, que presenta la circuncisión como signo de la alianza) [50]. Junto a esto, la interpretación profética del desastre como manifestación de la justicia de Dios que llama a conversión a su pueblo y, sobre todo, el anuncio de una inminente vuelta de los deportados a la Patria, hecha por Is II en el momento en que ya se anuncia el triunfo de Ciro sobre Babilonia, hicieron posible evitar la disolución de la identidad judía [51]. En síntesis, el primer problema que se plantea a la comunidad de exilados desde el punto de vista religioso no es el de la ley en sí, sino el de salvar la identidad religiosa y nacional, para lo cual se echa mano en gran parte de normas antiguas (ley), reinterpretadas en función de la nueva situación. Esto y la reinterpretación teológica que los profetas dan a la tragedia, junto con la esperanza del retorno, salvó este primer momento en Babilonia.

Mientras tanto en el antiguo Judá la vida no había terminado. En los alrededores de la ciudad destruida seguían viviendo los descendientes de los pobres, el *'am ha-aretz* (cf. Esd 6, 21), que sin duda combinaban el esfuerzo para seguir viviendo con algún culto en el área del templo [52]. Ese es probablemente el contexto del libro de las Lamentaciones, que nos deja entrever los sentimientos de aquella gente, tanto si fue escrito para esta ocasión, como si se trata de la aplicación a una situación concreta de fórmulas por lo demás estereotipadas y cuyo origen no es fácil precisar [53]. También en este caso se mani-

49 «One of the problems must have been that of preserving the identity of the 'people of God'. One way to do this would be such a study of ancient traditions. Another way would be by the development of special customs and practices by which they would know themselves marked off from other people. Three practices in particular could be held at a later date to be the special marks of the Jewish community - the observance of the sabbath, the strict food laws, and the practice of circuncision', P. R. Ackroyd, *Israel under Babylon* 29, cf. 25-31; cf. B. Oded en IJH 484; J. Briht, *Historia de Israel*, 416-18.

50 Probablemente en la misma línea hay que entender la piedad de Tobías (cf. Tob 1-2), aunque sea más tardío.

51 Algo parecido sucede con la historiografía deuteronomista, que traslada la doctrina profética a su revisión de la historia de Israel, cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 2ª ed. (Tubinga 1957) 97-99.

52 Cf. E. Janssen, *Juda in der Exilzeit*. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums (Göttingen 1956), y, por supuesto, las Historias de Israel, especialmente las de M. Noth, J. Bright y S. Herrmann.

53 Cf. D. R. Hiller, *Lamentations* (Nueva York 1972) con bibliografía.

Universidad Pontificia de Salamanca

fiestan los problemas de identidad, sobre todo en el interés que reflejan los escritos bíblicos acerca de la continuidad de la dinastía davídica y sobre la legítima sucesión sacerdotal. Pero es difícil saber muchas veces dónde surgieron estas preocupaciones, si en Judá o en la Diáspora [54]. Por lo demás casi nada sabemos de lo que ocurría en Judá durante este tiempo, salvo que intentaban subsistir. De los datos posteriores (sobre todo en Esd-Neh) podemos deducir, que se llegó a un modus vivendi con Samaría y otras provincias vecinas, lo cual no podía por menos de suponer una relajación del yahvismo ideal, una situación que inevitablemente producirá fuertes choques cuando regresen del exilio aquellos que traen un ideal de vida mucho más exigente.

b) Los primeros retornados

El año 538 aC, Ciro, tras conquistar Babilonia, emite el decreto permitiendo la vuelta de los judíos a Jerusalén y la restauración allí del culto al «Dios del Cielo» (Esd 1, 2-4; 6, 2-5). La historicidad sustancial de este documento, que coincide con la política religiosa de tolerancia seguida por Ciro en otros casos, parece que debe aceptarse [55]. Según las fuentes bíblicas, un primer grupo, probablemente muy pequeño, subió a Jerusalén a las órdenes de Sesbasar, a quien se denomina «príncipe (*nasí*) de Judá», sin más precisiones (Esd 1, 5-11) [56]. En Esd 5, 14-16, donde se le designa como «gobernador» (*pecaḥ*), se nos dice que echó los cimientos del templo. Es posible, por otra parte, que Esd 3 se refiera a Sesbasar en vez de a Zorobabel (este nombre como el del sacerdote Josías parcen estar aquí fuera de lugar), en cuyo caso el primer grupo de retornados habría levantado el altar de los holocaustos e intentado reconstruir el templo, fracasando en su empeño. La segunda oleada de repatriados de que habla Esd es la que viene a las órdenes de Josué o Josías, sumo sacerdote, y de Zorobabel, de ascendencia real, que reanudan las obras del

54 Para las posibles actividades de los judíos de la Diáspora, así como las preocupaciones por la continuidad dinástica y sacerdotal, cf. P. R. Ackroyd, 'Israel in the exilic', *Tradition*, 323-28.

55 Cf. p. ej., R. de Vaux, 'Les decrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple', RB 46 (1937) 29-57 = *Bible et Orient* (Paris 1967) 83-113; M. Boyce, 'Persian religion in the Achemenide age', CHJ 287-88, con una valoración del famoso cilindro de Ciro.

56 Probablemente no se deba identificar con el davídida Shenazzar, cf. P. R. Ackroyd, 'Israel in the exilic', *Tradition* 331, que cita al estudio de P. R. Berger, 'Zu den Namen ššbṣr und sn'ṣr'', ZAW 83 (1971) 98-100; igualmente CHJ 138-39. La lista de Esd 2, con sus numerosos nombres y números de personas, es una clara interpolación en este lugar.

Universidad Pontificia de Salamanca

templo bajo el impulso de los profetas Ageo y Zacarías, terminándolo en tiempos de Darío I, probablemente hacia el 515 aC. Los datos de Esd 1-6 son de difícil interpretación, debido al desorden cronológico en que están construidos, y tienen más valor de visión teológica posterior, que de relato histórico perfectamente comprensible [57]. En todo caso se trata de un relato centrado en la reconstrucción del templo frente a dificultades reales, sean las que hayan sido éstas. Y se dejan percibir además los ecos de problemas de legitimación, tanto del sucesor dinástico, como del sumo sacerdote. Para nosotros es de particular interés, cómo este período ha sido interpretado por la tradición profética [58].

Ageo presenta el tiempo del destierro como tiempo de las desgracias. Las promesas de Is II no se han cumplido porque aún no ha sido edificado el templo, mientras que los habitantes de Judá se han preocupado de acomodarse bien, dice el profeta (Ag 1, 2.4-8). De aquí su interés por animar a la reedificación del templo, cuya construcción marcará el fin del tiempo de tribulación (1, 12-14; 2, 15-19). En Ag 2, 10-14 aparece una discusión sobre quiénes han de intervenir en la obra de reconstrucción, si bien no es clara la interpretación del texto en el sentido de una pugna entre judíos y samaritanos. En el fondo, Ageo ha reducido la visión más universalista de Is II a Jerusalén y su templo. Por su parte, Zac 1-8, contemporáneo del anterior (ambos entre el 520 y el 518 aC), anima también a construir el templo, pero su predicación está quizá menos centrada en él. En todo caso, la estrecha conexión de las esperanzas escatológicas de este profeta con las personalidades concretas de Zorobabel y Josías y su coincidencia con Ageo en insistir en la reconstrucción del santuario, condujeron a la convicción de que no se habían cumplido esas esperanzas, es decir, crearon un ambiente de fracaso. Es posible que éste sea el contexto en el que se deban situar algunos oráculos coleccionados en Is III.

Así, p. ej. Is 66, 1-4, que parece una contestación frente a la reducción de las promesas escatológicas a la tarea de rehacer el templo. Is 60-62 puede situarse también en esta atmósfera, y parece ser una reducción de los amplios horizontes universalistas de Is II a la visión más estrecha y nacionalista de la gloria de Jerusalén-Sión. Is 56, 1-8 se refiere a la participación en el servicio del templo; aquí el oráculo muestra un horizonte más universalista que el de la

57 Cf. P. R. Ackroyd, 'The Jewish community', CHJ 136-43.
58 Cf. para lo que sigue G. Wanke, 'Prophecy and Psalms in the Persian period', CHJ 162-88; L. Alonso Schökel - J. L. Sicre, *Profetas*, 2 vol. (Madrid 1980).

Universidad Pontificia de Salamanca

mayoría de los repatriados, pues no sólo los judíos de raza, sino otros muchos, incluso eunucos, podrán participar según el profeta en la asamblea. Por lo demás, textos como Is 56, 9-57, 13 nos dejan entrever el sincretismo religioso de Judá quizá poco antes de la reforma de Esdras y Nehemías, mientras que Is 58, 13-14 acentúa la exigencia de una observación ritual del sábado.

En conjunto, estas profecías nos plantean algunos de los problemas de aquella comunidad de retornados: dónde poner los límites entre una apertura de la comunidad a otros de fuera y la necesaria exclusividad para permanecer dentro de un yahvismo no sincretista; la cuestión del cumplimiento riguroso de las normas legales, que ya hemos visto cómo se convierten en señal importante para salvaguardar la identidad de la comunidad judía (p. ej. el sábado); el problema del sincretismo y los cultos extraños al pueblo santo; y, siempre, la gran cuestión del no cumplimiento de las promesas escatológicas. Como afirma G. Wanke, «en todo esto se reconocen los comienzos de la polarización que será habitual en el curso del subsiguiente desarrollo de Israel y de la comunidad religiosa, el conflicto entre los grupos rigoristas, tentados de una separación del resto, y los menos estrictos, que pretendían estrechar lazos con el mundo exterior» [59]. En cuanto a Mal, las dificultades de datación hacen difícil usar este libro par esclarecer una época concreta, aunque posiblemente haya que situar el centro de su actividad poco antes de la reforma de Esdras, quizá incluso en su tiempo. En cualquier caso, este profeta sin nombre se dirige a una comunidad que tiene la convicción de que las promesas esperadas no se han cumplido, sucumbiendo a un general escepticismo en relación con la justicia de Dios (cf. Mal 3, 13-4, 3), y que en consecuencia no observa los ritos y leyes religiosas debidamente. El profeta ya no conecta estas promesas con personas y acontecimientos concretos, como hacían Ageo y Zacarías, y orienta a la comunidad hacia el día del juicio que ha de venir ciertamente, y al que la comunidad debe prepararse obedeciendo la ley y cumpliendo los rituales en toda su pureza [60].

En síntesis, los problemas más importantes con que se enfrentan estos profetas son los de la expectación de los últimos días, las relaciones con los pueblos extranjeros y la valoración del culto y ritual

59 G. Wanke, CHJ 172.

60 Si Mal 2, 11b-13 es del profeta, y no un añadido, tendríamos aquí la primera crítica contra los matrimonios mixtos en Israel, fundamentada en la necesidad de mantener la pureza ritual necesaria para el advenimiento de las promesas, cf. L. Alonso Schökel - J. L. Sicre, *Profetas* II, 1205-1206, con situación en su posible contexto histórico y bibliografía; G. Wanke, CHJ 173.

Universidad Pontificia de Salamanca

públicos. Todos ellos están relacionados entre sí. Y todos ellos contribuyen a crear el ambiente de las reformas de Esdras y Nehemías. Es necesario sostener la fe de la comunidad y no bastan las cosas que para ello se han llevado a cabo en estos días de «cosas pequeñas» (cf. Zac 4, 10). Los profetas intentan mantener viva la fe de la comunidad y les invitan a mirar hacia adelante, hacia el cumplimiento de las promesas de salvación y gracia de Yahveh, que ya habían sido anunciadas por Is II. La razón de su no cumplimiento la ven Ag y Zac en la no construcción del templo; otros en el incumplimiento de los deberes religiosos (cf. Mal, Is 58.59). ¿Participarán de esta salvación las naciones extranjeras? El tema es también tocado por los profetas, que se dividen en dos tendencias: la particularista, que proclama el juicio de las naciones y la preferencia de Yahveh por Israel (Ag, Miq 4, 11-13, quizá Joel y algunos pasajes de Is III) y otra más universalista y abierta a todos los pueblos, aunque siempre a través de Jerusalén-Sión (Is 2, 2-4; Zac 8, 20-23; Is 19, 24-25; etcétera) [61]. De aquí que se replantee también la cuestión de la participación de otros pueblos en el culto, cuya respuesta igualmente se orienta en una doble dirección. Concretamente Ag 2, 10-14 quizá indique ya la aparición de grupos exclusivistas que exigían una pureza total, de raza y de rito, para participar en el culto del templo. Sea como fuere, nos encontramos ante un período en que lo esencial es mantener la identidad religiosa de la comunidad, necesaria para su supervivencia: templo, normas rituales, cumplimiento de la ley, tensión entre apertura y clausura ante los pueblos extranjeros o los mismos habitantes de la tierra, son los temas que aparecen ahora y que llegarán a su más plena formulación en el período siguiente [62].

61 Cf. sobre este tema las observaciones matizadas de P.-E. Dion, *Universalismo religioso en Israel* (Estella 1976) 123-40; además O. Eissfeldt, 'Partikularismus und Universalismus in der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte', ThLit 79 (1954) 283-84; P. North, 'Universalismo y segregación postexílica', en *XXVI Semana Bíblica Española* (Madrid 1969) 283-98.

62 Según Gunneweg, 'Zur Interpretation' 154-55, el cronista habría construido con Esd 1-6 la primera escena de la vuelta de los desterrados, centrada en la restauración del templo frente a la resistencia de los contrarios a Judá - Benjamín. La resistencia de los «contrarios» se dirige contra el sentido del retorno, más aún, contra el sentido mismo de la existencia de los retornados, cuya vuelta es sólo para reconstruir el templo y constituir la nueva comunidad congregada por Dios. Esta es, siempre en la construcción teológica del cronista según este autor, la comunidad que representa al verdadero Israel y a todo él (cf. las doce tribus sugeridas en Esd 2, 2 y Neh 7, 7). Por tanto, en la visión del cronista, a mi parecer, se trataría de una evolución del mismo problema de la identidad de Israel de que venimos hablando, si bien planteado en una etapa posterior.

Universidad Pontificia de Salamanca

c) La posible tarea mínima de Esdras y Nehemías

Tanto si se acepta la hipótesis de que Esdras llegase a Jerusalén el año séptimo de Artajerjes I (cf. Esd 7, 1), es decir, hacia el 453/2 aC. y Nehemías trece años después, como si se supone primero la llegada a Jerusalén de Nehemías el 445/4 aC. y se sitúa a Esdras en el año séptimo de Artjerjes II, es decir, hacia el 398 aC., los textos atribuyen acciones concretas a cada personaje, acciones que trataremos de situar en un conjunto que, a ser posible, se vea afectado mínimamente por la asunción de una u otra hipótesis. En cualquiera de los casos hay un largo período previo, desde la inauguración del templo por Zorobabel (probablemente hacia el 515 aC.) hasta la llegada de cualquiera de los dos reformadores siguientes, del cual prácticamente nada sabemos. Sólo por datos indirectos podemos intentar reconstruir algunos aspectos ambientales. Así, puede detectarse entre los exilados en Babilonia a un siglo de distancia del destierro una vuelta al yahvismo estricto, al menos entre algunos grupos influyentes, que sin duda fueron los que más interés demostraron por volver a Jerusalén, y entre los que habría que contar a los capitaneados por Esdras y Nehemías [63].

El dato parece confirmarse con los restos arqueológicos hallados, procedentes de esta época, en la que comienzan a encontrarse monedas con la inscripción única de la provincia (*Yehud*) y sellos sin las imágenes típicas de la etapa anterior, en la que abundan las monedas y sellos con motivos aqueménidas. Estos hallazgos responderían quizá a la etapa de Esdras (o Nehemías) y podrían indicar la existencia en curso de una cierta autonomía y una reforma religiosa [64]. De los documentos arameos procedentes de la colonia judía de Elefantina en Egipto (escritos entre el 495 y el 338 aC) pocas cosas se pueden deducir para el ambiente histórico de esta época en Judá, salvo que a finales del s. v aC. había en Judá un gobernador de

63 El dato puede constatarse a partir de la evolución de los nombres teóforos en la colonia judía babilónica. Mientras que entre los retornados con Sesbasar y Zorobabel abundan nombres teóforos babilónicos, en los nombres judíos teóforos de la documentación de la agencia de negocios de los Murashu en la ciudad de Nippur, que se extienden desde el 455 al 403, y que suponen por tanto un ambiente de un siglo al menos posterior a la vuelta de los primeros retornados, predominan los nombres yahvistas sobre los babilónicos; cf. la documentación en la obra básica de G. Cardascia, *Les archives des Murašu* (Paris 1951) y la interpretación que de esta documentación hace E. J. Bickerman, 'The Diaspora: the captivity', CHJ 356-58; Morton Smith llama a éstos que llevan nombres yahvistas el 'Yahweh-alone group', en *Palestinian Parties* 90.

64 Así E. Stern, 'The Persian Empire', CHJ 83; cf. V. Rappaport, 'Numismatics', CHJ 27; E. Stern, 'The Archeology of Persian Palestine', CHJ 110-12.

Universidad Pontificia de Salamanca

nombre Bagohi y un sumo sacerdote Johanam, mientras que en Samaría eran autoridades Delaiah y Selemiah, hijos de Sanballat[65]. La coincidencia de éste con el Sanballat de Neh 2, 10.19; 3, 33; etc. es hoy menos segura que antes, al haber puesto en evidencia los papiros de Samaría la existencia de, al menos, tres posibles gobernadores samaritanos con ese nombre[66]. Es posible que después de Zorobabel y antes de Nehemías la provincia (*medintha*) de Judá no tuviera entidad independiente y dependiese administrativamente de Samaría. Así parecen sugerirlo también los datos arqueológicos[67].

Este es el marco de la obra de Esdras (Esd 7-10; Neh 8, 13-18; 3 Esd 8-9), el cual se presenta como comisionado por la autoridad persa para supervisar la situación de Judá y Jerusalén conforme a la ley (Esd 7, 14) y para aplicar esa ley en la satrapía de Transeufratina (Esd 7, 25) probablemente a todos los que se reconociesen miembros de la comunidad judía. Todo lo que se nos cuenta a continuación es la reforma de los matrimonios mixtos (Esd 9-10) y la proclamación de la ley en asamblea pública (Neh 8). Históricamente es posible que los hechos sucediesen en orden inverso al narrado. Pero fuera como fuese, lo que aparece claro es que la acción de impedir e incluso disolver los matrimonios mixtos con extranjeras se sitúa con gran probabilidad en la línea de evitar las consecuencias que de ellos se seguían: sincretismo religioso, participación en el culto de personas no totalmente fieles al yahvismo estricto de los retornados y, quizá, como sugiere P. R. Ackroyd, establecer una línea de conducta para precisar con mayor claridad los límites de la comunidad judía y poder así reconocer más fácilmente, tanto en Judá como en otras áreas, a esa comunidad como entidad legal individualizada[68]. Reducida a

65 Cf. las sucesivas publicaciones de toda la documentación, desde 1888 hasta 1966, en B. Porten, 'The Diaspora: The Jews in Egypt', CHJ 376, con un detenido estudio del ambiente histórico reflejado por los documentos; algunos de estos documentos pueden verse en ANET 491-92, concretamente la petición de los judíos de Elefantina a Jerusalén para poder reconstruir el templo de Yahw, que está en la base de la reconstrucción ofrecida.

66 Cf. F. M. Cross, 'Aspects of Samaritan and Jewish History in late Persian and Hellenistic times', *Harvard Theol. Rev.* 59 (1966) 201-11; «Papyri of the fourth century B.C. from Daliyeh', cit., en n. 21; M. Smith ha puesto de relieve el sincretismo religioso samaritano en el s. IV, a partir de la mezcla de nombres religiosos yahvistas y paganos, que se encuentran en estos documentos, cf. 'Jewish religious life', CHJ 240.

67 Cf. E. Stern, 'The Persian Empire, CHJ 82-83.

68 Cf. CHJ 146. Es notable que en Esd 9-10 el acento se pone en despedir a las mujeres extranjeras, no a los hombres extranjeros casados con judías; en Neh 13, 25 sí se prohibe esto, pero todo el párrafo insiste también en el problema de las extranjeras casadas con judíos (cf. Neh 13, 23-28). Tanto si este dato es de la época de Esdras y Nehemías, como si es del redactor posterior, aparece ya aquí un tema que se prolongará a lo largo de la historia judía hasta hoy: la

Universidad Pontificia de Salamanca

estos términos (la labor del redactor último de estos capítulos impide entrar con seguridad en más detalles), la tarea de Esdras se inscribe en una continuidad lógica con los esfuerzos de los grupos más estrictamente yahvistas que hemos ido encontrando. Todas sus tareas parecen por tanto encaminadas a lograr una clara identidad de la comunidad judía frente a los grupos menos ortodoxos y a los pueblos vecinos. La misma ley, fuera la que fuese, es un factor de primera importancia para lograr esa identidad social, política y religiosa.

Algo semejante sucede con la obra de Nehemías. Su tarea parece más concentrada en la reconstrucción de los muros de Jerusalén, su repoblación y, si los datos procurados por las excavaciones arqueológicas han sido correctamente interpretados, en reconstruir políticamente la provincia de Judá. Todas estas acciones se enmarcan perfectamente en lo que podríamos llamar la imprescindible infraestructura, para que la comunidad judía pudiese conseguir una identidad propia frente a los otros pueblos. Nada tiene de extraño, por tanto, que la oposición a estas tareas por parte de los pueblos circunvecinos (cf. Neh 2, 19; 3, 33-35; etc.) sea interpretada en términos religiosos, no exentos de exclusivismo: «Vosotros no tenéis parte, ni derecho, ni memoria en Jerusalén» (Neh 2, 20; cf. también Neh 3, 36-37); por más que la oposición era política y de intereses, sobre todo si Judá no estaba en aquel momento constituida todavía como provincia autónoma (cf. Neh 6, 5-7). Por lo demás, también las acciones de Nehemías narradas en el cap. 13, probablemente durante una segunda estancia en Jerusalén (cf. Neh 13, 6-7), se inscriben en el marco de las acciones orientadas a salvaguardar la existencia e identidad de la comunidad judía: purificación del templo tras la expulsión de Tobías, un sincretista que se había acomodado allí, organización de la subsistencia del servicio del templo mediante el diezmo entregado a los levitas (si este pasaje pertenece a las memorias originales), observancia del sábado y purificación de los matrimonios con extranjeras, cuyos hijos no sabían ya ni siquiera hablar «judío» (*yehudit*, ¿arameo? ¿hebreo?) [69]. Si bien estas acciones se entienden mejor tras la reforma de Esdras, y probablemente todo el capítulo ha sido rehecho por un redactor posterior, probablemente de la escuela cronista, las

«judeidad» se transmite por la madre; acertadamente señala este dato R. J. Coggins, *Ezra and Nehemiah* 57; para una visión de este tema por el judaísmo ortodoxo actual cf. H. H. Donin, *El ser judío* 8-9, quien afirma: «La pertenencia a esta familia (la universal judía) queda determinada por la vía materna. El niño de toda mujer judía es considerado miembro de la misma», p. 8.

69 Sobre la incidencia del arameo en la comunidad judía a partir del destierro y la supervivencia del hebreo cf. J. Naveh - J. C. Greenfield, 'Hebrew and Aramaic in the Persian period', CHJ 115-129.

Universidad Pontificia de Salamanca

acciones se sitúan perfectamente dentro de este ambiente de reforma, necesario para salvaguardar la identidad de la comunidad judía, incluso a costa de un cierto estrechamiento nacionalista y racial.

IV.—EL RETO DE LA IDENTIDAD, ORIGEN DEL JUDAISMO

La presentación que he intentado hacer nos muestra los problemas básicos de la reconstrucción de la identidad de la comunidad postexílica por judíos concienciados y exigentes de un yahvismo más puro que el practicado por los judíos no exiliados y los que habitaban los pueblos de alrededor. La escuela cronista, entendida esta expresión con la mayor amplitud posible, ha reinterpretado la obra de Esdras y Nehemías en una línea teológica clara [70]. Según ella, tras ser construído el templo, Esdras llega a Jerusalén para una investigación según la ley, que aquí es la ley oficial de una «religio licita» y que quizá en la mente del cronista es ya el Pentateuco o algo muy cercano, aunque esto no es seguro. Frente a la oposición de los sincretistas, Esdras obtiene el éxito: la comunidad de Yahveh, verdadera porque ha sido purificada; que cumple las promesas de Is II y tiene garantizada su permanencia por la aceptación de una ley clara, que le permite conservar su identidad. Semejante es el caso de Nehemías. La escuela cronista construye su presentación teológica con ayuda de las memorias de Nehemías. Inicia su tarea con un viaje, también hay resistencias e igualmente se concluye la misión con éxito: la comunidad purificada construye los muros de la ciudad santa. La lista de Neh 7 muestra que es la misma comunidad santa la que lleva a cabo todo y cumple la predicción hecha por el profeta de una restauración. «De esta manera descubre el lector, que nada ha cambiado en esta situación y en la identidad de 'todo Israel', el cual ha sido constituido principalmente a causa de la ley» [71]. Se trataría pues en el caso de la escuela cronista de una cierta postura positiva, que intenta legitimar teológicamente a la Jerusalén postexílica y a la comunidad judía (así como a la Diáspora que se apoya en ella) como la única heredera auténtica del Israel preexílico. Implícitamente, sin embargo, es una toma de postura polémica contra la población del Reino del Norte y contra todos

70 Para todo esto cf. A. H. J. Gunneweg, 'Zur Interpretation' 154-59; sobre la interpretación que el cronista hace de Esd 1-6 según este autor, cf. n. 62.
71 Idem, 156.

Universidad Pontificia de Salamanca

los «extranjeros» de la tierra, que pueden manchar a la comunidad pura.

Tal actitud ha sido descrita en términos más radicales por Morton Smith como una tensión entre judíos moderados-abiertos y judíos segregacionistas-fanáticos. Esdras y Nehemías, como Sesbasar y Zorobabel antes, pertenecerían a estos últimos. Bagohi, el gobernador que sustituye a Nehemías, sería uno de los moderados y antisegregacionistas, cuyo triunfo estaría confirmado por la permanencia final del Pentateuco, cuyo contenido es conciliador y antisegregacionista [72]. Sin llegar quizá a esta extremosa presentación, no cabe duda de que ambas tendencias existieron, como deja entrever la literatura bíblica postexílica que muestra un claro vaivén entre una concepción más universalista del judaísmo (así p, ej. Ecl, Rut, Jon, Tob, Cant, quizá también Est y Jud) y otra más cerrada y particularista (Esd, Neh, Ag, Zac Cron) [73]. De hecho, el problema que está en juego durante el período persa para la comunidad judía es doble: la verdadera naturaleza de esta comunidad y su relación con el mundo exterior [74]. Por eso se plantea la cuestión de las relaciones entre la comunidad judía y su propio pasado: ¿en qué medida es continuación auténtica del pueblo de Israel? Es posible que esta cuestión condujese en un momento determinado a integrar en el Pentateuco la obra sacerdotal y la deuteronomista [75]. Pero también aparece reflejada esta necesidad de identidad para la comunidad en determinadas reacciones de clausura al mundo exterior, como es el caso de la disolución de los matrimonios mixtos, de la exigencia de pureza legal y de la difícil relación con los «extranjeros» que no cumplían de modo perfecto la ley.

La diversidad del judaísmo postexílico encuentra una de sus causas (no la única) en esta tensión. Así, p. ej., si bien es verdad que la división entre judíos y samaritanos puede hacerse remontar en sus raíces a los conflictos entre el Reino del Norte y el Reino de Judá, no cabe duda de que el triunfo en Jerusalén de una actitud exclusivista

72 M. Smith, 'Jewish religious life', CHJ 244-50; *Palestinian Parties* cap. 5-7.

73 Cf. más atrás sobre esta misma tendencia en escritos proféticos postexílicos, así como el trabajo de P. E. Dión citado en n. 61. Este mismo autor orienta también el tema en clave de identidad; tras el destierro, afirma, la religión se convierte en elemento de identidad para los pueblos pequeños dentro de los grandes imperios, cf. *Universalismo* 81-82.

74 Plantea bien el tema P. R. Ackroyd, 'The History of Israel', *Tradition* 336-42; cf. también J. Bright, *Historia de Israel* 416-18; 464-66; 513-15.

75 El tema ha sido tratado con originalidad, aunque desde la perspectiva de la formación del canon veterotestamentario, por J. A. Sanders, *Identité de la Bible. Torah et Canon* (Paris 1975, ed. orig. Filadelfia 1972) 76-78; 158-59 y passim. Pero no puede aceptarse la afirmación tajante del autor sobre la identificación de la ley de Esdras con el Pentateuco, p. 76.

Universidad Pontificia de Salamanca

contribuyó notablemente a su radical separación, la cual ya se anuncia en la oposición de los samaritanos, entre otros, a la obra de Esdras y Nehemías [76]. El mismo problema es posible que se refleje en el caso del sacerdote Onías IV, que funda un templo a Yahveh en Leontópolis [77]. Y es igualmente verosímil, que la ausencia de recuerdo de Esdras en la «alabanza de los Padres» de Eclo 44 ss. (mientras que sí se hace mención de Nehemías en Eclo 49, 13) se deba a que Esdras es considerado por el autor como representante de los *hasidim* o piadosos, cuya actitud en relación con la ley no es compartida por Ben Sirá [78]. Por otra parte, una tensión semejante a la que aquí hemos detectado se encuentra entre la postura «zelota» de Matatías y los Macabeos y la actitud «abierta» del sacerdocio jerosolimitano de tendencia helenista [79]; o en la reacción de los hombres de Qumran en el s. II aC., retirándose al aislamiento del estudio y cumplimiento estricto de la ley frente a lo que consideraban corrupción del sacerdocio hasmoneo.

El problema de la comunidad postexílica, que desembocó en el nacimiento del judaísmo, fue por tanto un problema de identidad. En él la ley jugó su papel, sin duda importante, pero no fue el elemento decisivo. Probablemente fueron los *hasidim* del período hasmoneo, y sobre todo el judaísmo fariseo que de él nacería después, quienes encontraron en el espíritu y actitudes de Esdras algo con lo que identificarse plenamente, mucho más en todo caso que con Nehemías. Como sugiere C. Houtman, la identificación del «libro de la ley de Moisés», que Esdras llevaba, con el Pentateuco es probablemente obra del judaísmo hasideo, cuando ya el Pentateuco formaba parte del canon [80]. El triunfo del judaísmo fariseo tras el desastre del año 70 dC. acentuó el papel de la ley en los orígenes del judaísmo y confundió más tarde a algunos estudiosos que, sin darse cuenta,

76 No obstante, el cisma samaritano es posterior a estos dos personajes; cf. para el planteamiento actual del tema J. D. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the origins of the Samaritan sect* (Oxford 1968); R. J. Coggins, *Samaritans and Jews: The origins of Samaritanism reconsidered* (Oxford 1975); un resumen de la cuestión en G. Widengren, 'The Persian period', IJH 511-14 con bibliografía.

77 Cf. B. Porter, 'The Jews in Egypt', CHJ 386-87; M. Delcor, 'Le temple d'Onias en Egypt', RB 75 (1968) 188-203.

78 Cf. J. C. H. Lebram, 'Aspekte der alttestamentlichen Kanonsbildung', VT 28 (1968) 173-89, esp. p. 189; C. Houtman, 'Ezra and the Law', 111-12.

79 Sobre estas contraposiciones y la tensión «judaísmo-helenismo» en ella implícita, puede consultarse la magna obra de M. Hengel, *Judaism and Hellenism* I-II (Londres 1981, ed. orig., 2ª ed. Tubinga 1973) y más reciente *Ebrei, Greci e Barbari*. Aspetti dell'elenizzazione del giudaismo in epoca precristiana (Brescia 1981, ed. or. Stuttgart 1976) esp. 127-34, que confirma sustancialmente la visión del problema aquí propuesta.

80 C. Houtman, 'Ezra and the Law', 113-14.

Universidad Pontificia de Salamanca

planteaban la cuestión de si Esdras y la ley fueron los orígenes del judaísmo, cuando la pregunta real debía haber sido, si Esdras y la ley son los orígenes del judaísmo hasideo, fariseo y rabínico posterior.

Así pues, el judaísmo nace de una actitud necesaria de supervivencia en un momento en que todo parecía hundirse. El dilema planteado a los retornados del destierro, y después a sus seguidores en Judá, era el de afirmar su identidad a costa de una actitud excluyente o abrirse de modo más universal aceptando el sincretismo destructor. La cuestión planteada era por tanto nada menos que la supervivencia de Israel como comunidad que profesa una fe que lo identifica. En un mundo hostil, frente a religiones y culturas más poderosas, el pequeño resto de Israel que revive milagrosamente tras la cautividad necesita signos de identidad para subsistir. En aquel momento esos signos sólo pueden mantenerse con un repliegue sobre sí mismo, con un encerrarse en su tradición y evitar cualquier apertura al disolvente exterior. El gran peligro de una acción de este tipo será siempre el de convertirse en ghetto[81]. Esdras, junto con otros, hizo sin duda posible la permanencia e identificación del pueblo y la comunidad judíos clausurándola en sí misma y salvando lo esencial. Y en esto, tanto en lo positivo como en lo negativo, tuvo su parte importante la ley. Otras voces, de las que han quedado testimonios en la Biblia, compensaron esta clausura con espíritu más abierto y universalista. Pero el peligro de enclaustramiento no fue evitado por Esdras, probablemente porque en aquel momento no era posible, y se convirtió en tentación permanente de la comunidad judía, tentación

81 Con acierto lo ha visto E. J. Bickerman, que concluye su estudio sobre la Diáspora de Babilonia con estas palabras: 'For this reason the Jew was now a magnet attracting both the «joiners» (Is 56, 3) and the hate of those who, perhaps rightly, cannot stand singularity', 'The Diaspora: The Babylonian captivity', CHJ 358. Este planteamiento de Bickerman y el mismo que he intentado en este trabajo se acercan en cierto modo al planteamiento sociológico que hace M. Weber en su obra clásica sobre el judaísmo, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. III. Das Antike Judentum* (Tubinga 1921); cf. la accesible traducción de H. Gerth y D. Martindale, *Ancient Judaism* (Nueva York-Londres 1967) con una lúcida introducción. Sobre los modelos sociológicos aplicables para iluminar los orígenes del judaísmo y la aportación de M. Weber en este campo cf. J. M. Mardones, 'Sociología y Biblia. Aportaciones de la sociología a la interpretación bíblica', comunicación presentada en la semana bíblica de la Asociación Bíblica Española (Institución San Jerónimo) en 1984, próxima a editarse en un volumen con el título *Biblia y Sociología* por la misma Asociación. Sobre cómo este afán por la identidad pudo haber influido en la colección de tradiciones bíblicas y la elaboración definitiva de la Biblia hebrea, cf. la hipótesis reciente de J. Blenkinsopp, 'Interpretation and the Tendency to Sectarianism: An Aspect of Second Temple History', en E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition. II. Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period* (Londres 1981) 1-26.

Universidad Pontificia de Salamanca

a la que ha sucumbido en determinados momentos de la historia. Este mismo dilema, «comunidad cerrada o abierta», se planteó al comienzo de la vida de la Iglesia cristiana en la forma de judeocristianismo versus cristianismo helenista [82], y en las paradojas evangélicas del «deja a tu padre y a tu madre» frente al «cualquier cosa que hagáis por uno de éstos, lo hacéis por mí» [83]. Sigue siendo el dilema de tantas comunidades de base, órdenes religiosas e institutos seculares, que se mueven entre la comunidad particular o los signos tradicionales propios (que les ofrecen una imprescindible identificación) y la necesaria apertura a la Iglesia y al mundo universales (que pueden diluir sus características genuinas). Y también en el plano de la Iglesia universal se manifiesta esta tensión, con diversos acentos según los tiempos, entre el diálogo y apertura al mundo (con el peligro subsiguiente de «secularización») y el retorno a los signos «tradicionales» de identificación (con el escollo difícilmente salvable de convertirse en ghetto). Como lo expresó con acierto R. J. Coggins, uno de los temas más apasionantes que los libros de Esdras y Nehemías ofrecen al estudioso y a todo lector de la Biblia es el de plantearnos la pregunta sobre qué entendemos por «pueblo de Dios», y ayudarnos a reflexionar sobre cómo este pueblo debe mantener su identidad frente a los otros, manifestándose unas veces en concordancia y diálogo con ellos, otras mostrando su oposición y resistencia a aquellos entre los que se vive [84].

JOSE MANUEL SANCHEZ CARO

82 Baste aquí recordar Hech 15 y Gal. Sobre el tema del judeo-cristianismo y sus tensiones con el cristianismo helenista en la Iglesia primitiva cf. la útil colección bibliográfica de F. Manns, *Bibliographie du Judeo-Christianism* (Jerusalén 1979).

83 Cf. Mt 10, 37; 25, 40. En la historia de la espiritualidad cristiana ambos aspectos, que nunca se excluyen, han dado origen a determinadas tensiones y se han concretizado en formas distintas e institucionalizadas de vida religiosa, acentuando unas el alejamiento del mundo, otras la entrega caritativa a los necesitados que viven en él.

84 R. J. Coggins, *Ezra and Nehemiah* 144-45.

Universidad Pontificia de Salamanca